

العقل في الخطاب الديني

د/ سارة الجويني حفيظ

باحثة بالمعهد العالي لأصول الدين.

لاتزال علامات الفصل والتحديد بين العقل والدين محاطة بكثير من اللبس ولو أن قضايا الوحي لا تفتقد بمجملها البعد العقلاني، كما أن الخطابات العقلانية لا تخلو من الإلهامات الماورائية مما يدفع إلى إثارة جملة من الإشكالات التي تخصّ العقل والدين معا منها كيف يلتزم العقل العربي الإسلامي اليوم بخطاب ديني معاصر يحسن قراءة الواقع ويجيد التعامل معه دون أن ينبت عن الأصول الحضارية التي تشكّل هويته ووجدانه النابض ؟ كيف يضيف المفكر اليوم من دون أن يضع نفسه في مقام المـجـتـر لإنجازات غيره ؟ وكيف يمكن تثبيت تجربة إعمال العقل من دون التشرنق داخل عقول قطاعية، أو داخل مناهج ومدارس مؤطرة وغير مكتملة المعالم ؟

ولعلّ الناظر في مجمل مشاريع الفكر العربي الإسلامي الحديث⁽¹⁾ يلاحظ ومن دون شك ذلك الحضور الغزير لمادة " عقل " في حيّز الخطاب

(1) مثال ذلك " اغتيال العقل لبرهان غليون " وبنية العقل، وتكوين العقل لمحمد عابد الجابري " و" نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون " و" مفهوم العقل لعبد الله العروي " و" التكوثر العقلي لطفه عبد الرحمن "

الديني ولعلّه يدلّ على حاجة إلى تنظيم الخطاب حول العقل في أشكاله ومناهجه على ضوء الجسور القائمة بين العقل الإسلامي والعقل الغربي باعتبار تداخل بعض العلوم المحددة للعقل في خطابه الديني، مثل علم الأديان والأنثروبولوجيا، والفينومينولوجيا، والمنطق، واللّسانيّات. هذا إلى جانب الإشكالات الشديدة الارتباط بمادّة "عقل" ومنها ماهيّة العقل في الخطاب الديني، وهل هو منّة إلهيّة أم تطوّر بيولوجي أو طفرة ارتقائية ؟

وللنّظر في مثل هذه الإشكالات نحتاج إلى تحديد بعض المفاهيم الخاصة بمادّة - عقل - حيث تمتاز مفردة العقل في حقّها اللّغوي بالغمي الدّلالي، والحضور المكثّف في تقاسيم الحياة العربيّة، وفي معظم هذه الدّلالات تفيد مادّة "عقل" النّشاط الذي يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معيّن في زمن معيّن ومكان محدّد . وبالتالي يمكن أن تحيل اللفظة إلى التّغيرات التي يمكن أن تطرأ عليها وتشملها. والعقل في تعريف "ابن منظور" به نهي وهو ضدّ الحمق ومنه - عقلت البعير إذا جمعت قوائمه ⁽²⁾ وحيث يستنتج البعض من ذلك أنّ الزّمان والمكان والحاجة قد استتبعت الحركة أو المناسبة في تطوّرهما تبعاً لما هي عليه ملكات العقل من قدرة وإمكانية، فحركة عقل البعير مثلاً اقتضتها حاجة ما في زمن ما ⁽³⁾. كذلك يرتبط مفهوم العقل في اللّغة بالجانب السلوكي الذي يحتمل معنى التقييد والربط، ومنه عقل البعير إذا منعه بالعقال بما يفيد منع صاحبه من العدول عن سواء السبيل والتّمييز بين الحقّ والباطل ومنه العاقل الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، ومنه اعتقل لسانه إذا

(2) ابن منظور : - لسان العرب - مراجعة وتنقيح د يوسف البقاعي، إبراهيم شمس الدين، نضال علي مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى 1426هـ - 2005م، المجلد الثاني ص 2711.

(3) كمون سعد : - العقل العربي في القرآن - المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، الطّبعة الأولى 2005م، ص 63 .

حبس ومنــــــــــــــــع من الكلام⁽⁴⁾. وتفيد مادّة "عقل" في سياقها الدلالي أيضا القوة العاقلة التي يمكن أن تفارق صاحبها كما في قول "ميمون بن قيس الأعشى"

تصابيت أم بانث بعقلك زينب وقد جعل الودّ الذي كان يذهب⁽⁵⁾

والعقل في "اللسان" أيضا الدية من عقل القتل يعقله عقلا⁽⁶⁾، وفي ذلك تأكيد أنّ الجانب الحركي هو الذي وجّه الجانب الذهني فقد سميت الدية عقلا لأنّ القاتل كان يكلف أن يسوق الدية إلى فناء ورثة المقتول فيعقلها بالعقل أي بالحبل.

ومن جملة تعدّد الإطلاقات اللغوية لمادّة عقل في العربية، جانب معرفي يفيد العلم بصفات الأشياء، حسننها، وقبحها، وكمالها، ونقصانها⁽⁷⁾، هذا العلم الذي يحتمل أن يكون روحانيا كشافيا تدرك به النفس العلوم الضرورية، ويحتمل أن يكون جوهريا مجردا تدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة، وينتهي بواسطته إدراك العلوم النظرية⁽⁸⁾.

وإذا ما أضفنا تشكلات مادّة "عقل" في مضمونها الاصطلاحي الواسع، نجدها تقوم على تنوّع وتراكم في التجارب فلما كانت تلك التجارب أكثر كانت النفس أتمّ عقلا، وبمقتضى تلك التجارب يمكن أن نعدّد بعض الدلالات الاصطلاحية التي يفيد أكثرها وعند إطلاقها معنى :

(4) ابن منظور : - لسان العرب - المجلد الثاني، ص 2711 .

(5) الأعشى ميمون بن قيس : - ديوان - دار النهضة العربية، بيروت 1972م، ص 403.

(6) ابن منظور : - لسان العرب - المجلد الثاني، ص 2712 .

(7) الفيروز أبادي أبو الطاهر محمد بن يعقوب : - القاموس المحيط - مطبعة السعادة، مصر، الجزء 4 ص 18.

(8) الغزالي أبو حامد - إحياء علوم الدين - مطبعة الحلبي، القاهرة، 1993م، الجزء الأول، ص 75.

- العقل العملي : الذي يعدّ من قوى النفس الادميّة التي تترك الواجبات والحقائق المرتبطة بالأفعال الإنسانيّة.
- العقل التجريبي : الذي يطلق على ما حصله الإنسان من التجارب باعتبار صحّة الفطرة الأولى.
- العقل الجوهري : وهو الموجود المجرد ذاتا وفعلا.
- العقل الهدي : وهو العقل الذي يحدّد الأهداف النهائيّة.
- العقل التّواصلي : الذي يشمل الحقيقة الإدراكيّة والصحة المعيارية⁽⁹⁾ ولو أنّه لا يخلو من الأطاريح الانتقائيّة.
- العقل الذّائعي : ويعني مكانة العقل في شبكة المقاصد والمخططات التي توصل الإنسان إلى هدف⁽¹⁰⁾.
- العقل بوصفه أداة إدراك : بمعنى إدراك المعقولات، وإدراك ما هو كلّ ضروريّ سواء أكان ماهيّة أو قيمة⁽¹¹⁾.
- العقل التّشاورى : الذي يعمل على تصحيح المواقف باعتبار أنّ البديهيّات تحتاج أيضا إلى إعادة النّظر من أجل الكشف عن مكامن الوهن فيها بحيث قد تتحوّل الحقيقة المطلقة إلى مجرد وجهة نظر قد تصيب وقد تخطأ⁽¹²⁾.

(9) فيري جون مارك : - فلسفة التّواصل - ترجمة د /عمر مهيل، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2006م، ص 69 . عن كتاب:
FERRY Jean Marc : Philosophie de la communication, Paris , 1994.

(10) عن مجموعة من المؤلّفين : - العقلانيّة الإسلاميّة والكلام الجديد - مقال خسروبنه عبد الحسين "العقل والدين" ترجمة عباس الأسدي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضاريّة عدد10، الطبعة الأولى، بيروت 2008م، ص 326.

(11) بدوي عبد الرحمن : - الموسوعة الفلسفيّة - المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، الجزء الثاني ص72.

(12) شعيب قاسم : - تحرر العقل الإسلامي - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2007م، ص 116.

هذا ويمكننا أن نتوقف كذلك عند دلالة " العقل " في اللاتينية لرصد مدى تطابقها، أو مجاورتها، أو اختلافها عن الدلالة العربية. ففي تفاعلها مع مادة عقل "Raison" تفيد اللفظة الرشد والإدراك والوقوف على الأسباب والبحث عن الحق والصواب، كذلك تدلّ عبارة "avoir raison" عن الصّدق والصواب، وتدلّ عبارة "se rendre a la raison" عن معنى الانقياد إلى الحق . فالعقل على ذلك هو القوة التي تمكّن من الحكم الصحيح كذلك يرتبط العقل في اللغة اللاتينية بمفهوم أخلاقي يحمي من الخطأ والزلل ويتحوّل بمقتضى ذلك إلى ضمير (13) أمّا لفظة "raisonnement" فتعني التّعقل والإدراك بالفكر أو إثبات القول بالبرهان والحجة، فالعقل هو الذي يمكّن من تأسيس العلاقات بين الأشياء وفهم العالم بما يعني مجموع المبادئ المؤسسة للمعرفة المفكر فيها (14).

على ذلك لا يمكن رصد اختلافات كثيرة بين العربية واللاتينية في تناولهما لمادة "عقل" عند إطلاقها، حيث تشترك الدلالات في الجانب الإدراكي، والمعرفي، والمعياري والبرهاني، مع اختلافات في المساحة الدلالية التي تعود عادة إلى البيئة الثقافية التي احتوت مثل تلك الألفاظ. ولما كان العقل بتلك الدلالات جميعا فلا شكّ أنّه يحتاج إلى وسائط مجسّدة لحركته، وهي في موضوعنا الحالي "الخطاب" وبالتحديد "الخطاب الديني".

قد يتبادر إلى ذهن الباحث في معنى التّخاطب أو الخطاب الديني أسئلة إشكالية تدور حول ماهية ذلك الخطاب وأدواره في تشكّل الفكر الديني من ناحيتيه الخطابية والمضمونية فهل أنّ الخطاب الديني هو مجرد خطاب اتصالي لا يعدو دوره الآلة التي يراد من خلالها إيصال مجموعة من التّعاليم وتبليغ

13) la raison en tant qu'elle nous détourne du péché, s'appelle la conscience -Voir-GUVILLIEL Armand – Vocabulaire philosophique – Librairie Armand Colin- Paris 1990, p 194 .

14) BENAC H : – Guide pour la recherche des idées dans les dissertations et les études littéraires- Librairie Hachette, Paris, 1961, p 277.

الأوامر والنواهي الإلهية ؟ أم هو خطاب ذو طبيعة إبداعية تتحوّل اللغة فيه من آليّة إلى غاية يراد منها إظهار مدى مقدرة الخطاب على بلوغ ذروة الإبداع المتمثّل في الإعجاز الذي لا يضاهيه أيّ خطاب بشريّ ؟ أم هو خطاب رمزيّ أو أدبيّ، أم هو خطاب خاصّ يستمدّ خصوصيّته من تعدد غاياته ومضامينه من دون أن تكون ثمة ضرورة لانتمائه إلى أيّ من هذه المجالات ؟

من الثّابت أنّ الخطاب الديني له حلقات وصل وآليات تقاطع مع أغراض "الخطاب" من ناحية وأغراض "الدين" من ناحية ثانية، حيث يصعب تحليل خطاب ما مع الفصل بين آليّاته ومنطلقاته الفكرية فكلّ منهما يحتوي الآخر ويدلّ عليه دلالة لزوم . وكثيراً ما تتداخل الآليّات والمنطلقات والأهداف إلى درجة التّوحد في الخطاب الديني خاصّة. وفي تناولك للخطاب الديني تستوقفك جملة من الخصائص والأهداف الشديدة الاتّصال به أهمّها :

- الجانب الدّعوي : بحيث لا يخرج الخطاب الديني عن جانبه الدّعوي المتمثّل في بثّ رسالة مفادها التّبليغ بما تتحمّله معاني لآية الكريمة في قوله تعالى : ﴿ أدع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة ﴾ (15) ذلك التّبليغ المتفاعل مع واقعه ومع المنظومة الاتّصالية التي تسوسه ومع طبيعة المتلقّي وفق ما توفّر لديه من آليات منحوتة من اللّسانيّات ومن الحجاج .

- جانب حاكميّة النصّ : حيث أنّ الخطاب الديني يستهدف وبمفهوم الحاكميّة القضاء على تحكّم البشر واستعبادهم لبعضهم بعضاً، ويؤكد هذا المنحى - إجابة على من يلجّ على تاريخيّة النصّ - أنّ ذلك البعد التّاريخي لا يشكّل عجز النصّ على إعادة الإنتاج لأنّ القراءة الصّحيحة للنصوص تستند إلى إخفاء ما ليس جوهرياً بمعنى الذي يحكمه عاملي الزمان والمكان، وتكشف

عن ما هو جوهرِي بالتَّأويل، ولو أنَّ هناك من يؤسس⁽¹⁶⁾ إلى أنَّه ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكلِّ قراءة معناها التاريخي الاجتماعي الذي تتحرك ضمنه، مما يدلُّ على تأنس النصِّ في حقله اللغوي وفي حقله الدلالي سيِّما وأن النصَّ يحمل معنى الإظهار من "نصِّ الناقاة أو الدابة رفع عنقها وأظهره"⁽¹⁷⁾.

- الصفة الحجاجية للخطاب : فالأصل في الكلام صفته الخطابية بناء على أنَّه لا كلام بغير خطاب، والأصل في الخطاب هو صفته الحجاجية بناء على أنَّه لا خطاب بغير حجاج والعلاقة التخاطبية بذلك هي علاقة أصلية ينبني عليها غيرها ولا تتبني على غيرها، وإذا ثبت أنَّ الحجاج هو الأصل في الخطاب، ثب أنَّ العلاقة الاستدلالية هي علاقة أصلية⁽¹⁸⁾.

ولعلَّ غاية الاستدلال في الخطاب الديني هي إدراك الحكمة من الخطاب ذاته، تلك الحكمة التي تتطلب التعليل كما تستوجب مخاطبة العقول بما يفيد التَّخاطب مع المتلقِّي على قدر حاجته مع الحرص على البينة ورفع الالتباس. وعلية تتضح ملامح الخطاب الديني المعقلن.

على ذلك لم تخلو الخطابات الدينية من آلية العقل التي تعدّ من قوى النفس التي تصوِّر المعاني وتؤلّف القضايا، ولم تخلو الخطابات الفلسفية التي تعدّ العقل أساسها الأول من التنبيه إلى أهميته ومحوريته. ونحن إذا ما أردنا إجابة النظر في مساحة العقل من الفكر - العالمي والفلسفي تحديدا سنجد القادر على إدراك المعاني الكلية كالجوهر والعرض والعلّة والمعلول، والغاية

(16) أبو زيد نصر حامد : - نقد الخطاب الديني - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب الطبعة الثالثة 2007 ، ص 88 .

(17) ابن منظور : - لسان العرب - المجلد الثاني، ص 3930.

(18) طه عبد الرحمن : - اللسان والميزان أو التكوثر العقلي - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء الطبعة الأولى، 1998، ص 226 .

والوسيلة، والخير الشرّ. وهو كذلك مجموع المبادئ القبلية المنظّمة للمعرفة مثل مبدأ عدم التناقض، والسببية. والعقل كذلك يطلق على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك، والتّداعي، والذاكرة، والتّخيل والحكم والاستدلال. وتعبّر النزعة العقلانية عن الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقائق باعتبار أنّ قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء وأنّ كلّ موجود معقول وكلّ معقول موجود، ويعتبر المذهب العقلي " l'intellectualisme " أنّ كلّ ما هو موجود، مردود إلى مبادئ عقلية وهو مذهب عدد من الفلاسفة. لذلك عدّه (ديكارت ت 1650 م) من الملكات الفطرية الأكثر بداهة ووضوحا بين بني البشر ووضع له قواعد رئيسية تقوم بالأساس على البداهة، التحليل، التّركيب، والمراجعة، ووصفه بالقدرة على إنتاج المعارف بما فيها الحقائق الميتافيزيقية⁽¹⁹⁾. أمّا (جون لوك ت 1704م) فيصف العقل بالمكتسب والمحدود وعليه تتوقّف معرفته على الجانب الحسيّ لذلك وصف بكونه "هرقل الميتافيزيقا ووضع حدود العقل البشري"⁽²⁰⁾. فيما يرحّج (لايبنتز ت 1716م) وجود توافق تامّ بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية، ولا مجال عنده لأيّ نوع من التّنافر حيث يقول : " لا يوجد تناقض بين الحقيقتين لأنّ قصد الإيمان هو الحقيقة التي أوحى الله بها بأسلوب خارق، بينما يختصّ العقل بالحقيقة التي تصل إليها القدرة العقلية الإنسانية بطريقة طبيعية دون أيّ عون من النور الإيماني "⁽²¹⁾ ولو أنّ أسلوب التّواصل بين الحقيقتين مغاير لذلك يلجأ "لايبنتز" أحيانا إلى بيان عدم القدرة على إقامة البرهان على توافق العقل والإيمان⁽²²⁾. واستطاع بعد ذلك

19) [http://www.Bhamdaoui.Com/cours/cours resumes / raison rshtml](http://www.Bhamdaoui.Com/cours/cours%20resumes/raison%20rshtml)

20) طرابيشي جورج : معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1987، ص599.

21) Leibniz-Theology, ed, by Austin Farrer Trans, by E . M . Huggard, London R . Outledge Et kegan paul LTD . 1952 . p 73.

22) د/ الخشب محمد عثمان : فلسفة العقائد المسيحية - قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص 32 .

(إيمانويل كانط ت 1804م) تجاوز المواقف العقلانية والتجريبية إلى موقف نقدي لما أقر بأن المعرفة هي نتاج تضافر وتكامل بين العقل والتجربة باعتبار ملكة الحس، وملكة الفهم ثم ملكة العقل الخالص ووظيفتها في إعادة تنظيم ما سبق لها تنظيمه عن طريق ثلاثة مبادئ متعالية هي الله، العالم، والنفس. وكان كتابه "نقد العقل الخالص" منهاجا جديدا في النظر إلى المسائل الفلسفية وتحليلها⁽²³⁾. وعرض الفيلسوف (هيجل ت 1831م) بعد ذلك عقلانيته المعاصرة القائمة على فكر جدلي إنطلاقا من منطق ثلاثي بمعنى انطلاقا من قضية إلى نقيضها ثم إلى تركيب يتجاوز القضييتين. وحيث يرى "هيجل"⁽²⁴⁾ أن كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي ولا يتصور وجود حدود لا نقدر على تخطيها أو احتمالات لا نتحكم فيها لأن العالم في نظره كتلة واحدة، فالعقل يحكم العالم والتالي فقد سبق له أن حكم ولايزال يحكم التاريخ كله. وأكد بعد ذلك الفيلسوف الفرنسي (غاستون باشلار ت 1962م) ومع بروز معطيات الثورة العلمية المعاصرة، أن العقل يتغير من حيث بنيته ولا يظل هو ذاته وبالتالي يتغير خطاب العقل مع تغير بنيته وبذلك هز "باشلار" الفلسفة المثالية والعقلانية البرجوازية في عصره على قول⁽²⁵⁾.

إذا وباعتبار ما سبق يمكننا أن نقول أن العقل اصطبع وفي الخطاب الذي يخصه برؤية ارتقائية خاضعة لأطوار الفكر، ولأن ذلك التلون وتلك المرجعية لم تكن بمعزل عن مشاريع النهضة العربية كان من الضروري تصفحها قبل التوقف عند آراء علماء الإسلام في مكانة العقل عموما وفي الخطاب الديني خصوصا سيما وأن النص القرآني - الذي يعد أداة للتخاطب -

(23) طرابيشي جورج : - معجم الفلاسفة - ص 515 .

(24) جيمس وليام : - العقل والدين - ترجمة د/ محمود حبّ الله، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1368هـ/1949م، ص153.

(25) طرابيشي جورج : - معجم الفلاسفة - ص 144.

فسح المجال للباحث كي يقف على أبعاد العقل حيث وردت وفي القرآن الكريم صيغ فعلية للعقل دلت على تجددّه، أضف إلى ذلك مساحة التّأويل التي أتاحَت قدرا من المشاعية المعرفية. وقد احتوت آيات القرآن الكريم على عدد من القضايا الفكرية التي تدعو إلى التّأمّل والنّظر يمكننا التّوقف عند بعض الأمثلة منها. ففي قوله تعالى : ﴿ يا أهل الكتاب لم تحاجّون في إبراهيم وما أنزلت التّوراة والإنجيل إلّا من بعده أفلا تعقلون ﴾ (26) ورد العقل في صفة إجراء ذهنيّ يربط العلة بالمعلول من خلال النّظر في عامل الزّمن. كما ورد وفي مواضع أخرى (27) في شكل وسائط تمكّن الفرد من امتلاك مناهج التّمييز بين الحقّ والباطل. واستخدم العقل في القرآن الكريم كذلك بمعنى المعرفة كما في قوله تعالى : ﴿ وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدّنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون ﴾ (28) والعقل كذلك إجراء منهجيّ يحدّد التعامل مع الموجودات وفق نواميس الطبيعة ويمكن من فهم الحجج والبراهين، وهو الإجراء الضابط المحدّد لمسار التفكير المبني على الوعي والتّأمّل (29). لذلك عدّ العقل في النصّ القرآني وسيلة للتّأمّل والتّفكير، كما عدّ من أدوات استنباط الأحكام فعمل الأحكام الشرعية لا تترك إلّا بالعقل قال تعالى : ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلمكم تعقلون ﴾ (30).

هذا وقد احتوت السّنة النبوية في صحيح أحاديثها ما يدلّ على الإدراك والاستيعاب والوعي والرّشد، فالعقل في السّنة النبوية مادّة استحقّت المدح

(26) آل عمران : [3 / 65].

(27) يونس : [10 / 15 - 16].

(28) القصص : [28 / 60].

(29) العنكبوت : [29 / 63] والشّعراء : [26 / 28].

(30) يوسف : [12 / 2].

والثَّاء كما في قول الرّسول صَلَّى الله عليه وسلّم : ﴿ ثُمَّ يَقَالُ لِلرَّجُلِ مَا أَجْلُهُ وَمَا أَظْرَفُهُ وَمَا أَعْقَلَهُ ۝ ﴾⁽³¹⁾.

فالنّصّ لم يترك دلالة للشكّ في محوريّة العقل بوصفه لم يعطل قوّة من قوى النّفس الإنسانيّة، ولم يكبت شهوة من شهواتها بل وضع لها حدّاً مشروعاً معقولاً عبّر عنه بالحكمة كما في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۝ ﴾⁽³²⁾ ومن ثمة يبدو تهاافت النّظريّة القائلة بأنّ الخطاب الديني لا يمكن ولا يجوز أن يقوم على براهين وحجج عقليّة وأنّ المنظومات الدينيّة لا تدع مجالاً للتّقييمات العقلانيّة، والجهود الفكريّة سيّما وأنّ العقل هو أحد الضّروريّات الخمس التي جاء الدين بحفظها إلى جانب النّفس والنّسل والمال والدين، لو أنّ ذلك لم يمنع من طرح مسألتي العقل والنّقل، وإشكال أولويّة العقل على النّقل أو النّقل على العقل، وإشكال إمكانيّة التّعارض بينهما.

لقد أفاض "ابن تيميّة ت 761هـ/1329م" في جدله مع لفلسفة والمتكلّمين في الفرضيّات التي خصّ بها العقل والنّقل، حيث تساعل عن فرضيّة تقديم النّقل وهل يعدّ ذلك طعناً في أصله الذي هو العقل ؟ وأجاب بأنّ "الثّابت في نفسه ثابت بالسمع أو بغيره سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ... فإنّ عدم العلم ليس علماً بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسنا ثمّ أنّ الشّرع المنزل ثابت في نفسه سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه"⁽³³⁾. وفي إجابته عن ضرورة تقديم الشّرع على العقل عند التّعارض، يذهب "ابن تيميّة "

(31) صحيح البخاري : - كتاب الرّقائيق - حديث 6497، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعّة الأولى 1419 هـ / 1998م، المجلد 4، ص 209 .

(32) النّساء : [4 / 113]

(33) ابن تيميّة أبي العباس نقيّ الدين أحمد بن عبد الحليم ، درء تعارض العقل والنّقل - تحقيق د/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الطبعّة الأولى 1399هـ/1979م، ص 87 .

إلى أن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ويضيف يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه ... ثم إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده ... وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض لا عقل ولا شرع⁽³⁴⁾ وحيث يؤكد "ابن تيمية" أن العلم الإلهي الممثل في النقل لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده فإن الله ليس كمثله شيء⁽³⁵⁾. وقد ركز "ابن تيمية" كذلك على محدودية الإدراك العقلي في القول بأنّ المعلوم بالعقل أو المعلوم بغير العقل ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية ودليله في ذلك أن "الأدلة العقلية القطعية ليست جنسا متميِّزا عن غيره لا شيئا اتفق عليه العقلاء، بل كل طائفة عن النظار تدعي أن عندها دليلا قطعيا على ما تقول ... وعليه لا يجوز أن يعارض ما دلالاته معلومة باتفاق العقلاء بما دلالاته متنازع فيها بين العقلاء"⁽³⁶⁾.

ذلك إذا هو تصوّر "ابن تيمية" للمسألة، وحيث تتضح مهارته في الجدل ومنطقته في بعض الحجج ولو أنه انطلق من مسلمات ليدلّل عليها، كما أنه ركز على بيان فساد حجج خصومه وضعفها أكثر من تركيزه على آلية العقل في ذاتها وعلى قدرتها على التفاعل مع النصّ في رأيي.

والحقيقة أن بدء اكتمال المذهب العقلي في الفكر الإسلامي تبين في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وجاء ذلك الاكتمال مترادفا ونضج المذهب العرفاني وازدهار علم الكلام الذي لعب دورا رئيسيا في المنظومة

(34) المصدر السابق، ص 138 و194.

(35) ابن تيمية - موافقة صحيح المنقول لصحيح المعقول - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ومحمد حامد النقي، مطبعة السنة المحمدية 1370 هـ / 1957 م، ج 1 ص 14.

(36) المصدر السابق، ص 107 و114.

المعرفة الدينية لأنه يعكس التنامي أو التعديلات الطارئة على هذا العلم نسبة إلى خطوط الخارطة المعرفية فيه، لذلك سأتوقف عند بعض محطات هذا الفكر على اعتبار أهمية النزعة العقلانية في خطابات بعض أعلامه ولا أريد أن أستثني منهم الصوفية. فعلى الرغم من أن المعرفة الصوفية لا تتوقف ضرورة عند عتبة العقل باعتبار تعدد روافد المعرفة لديها فإن كتاب "عن فهم العقل للحارث المحاسبي" ت 243هـ/857 م وتحتوي في باب "مائية العقل وحقيقة معناه" نجده يعطي للعقل مساحة المعرفة النافعة حيث يقول "قأماً ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره، فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم بروية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه ... وبالعقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم" (37) واستطاع "الحارث المحاسبي" كذلك ومن خلال بيان توسع اللسان العربي وافتتانه بالتعبير عن العقل أن يتبين علاقة تلك الأسماء بمعنى العقل ولو أنه ومن منطلق تصوفه يشدد على محوريات الذات الإلهية وتحكمها في أداة العقل من حيث الإدراك، وهو مع ذلك لا ينفي عنه الزيادة والتدرج في المعاني المكتسبة، ولم ينزع عنه الصبغة الحجاجية.

ولا شك أن تلك النزعة العقلانية تنامت وتكاملت على أيدي المعتزلة أصحاب العدل والتوحيد وأرباب علم الكلام ردًا على الجبرية إذا ما نزلنا الأمر في سياقه السياسي فقد نص "القاضي عبد الجبار" ت 415هـ/1024م على تفشي ذلك المنحى الجبري بين ملوك بني أمية (38)، لذلك عولت المعتزلة على العقل وعملت على توطيد دعائمه من أجل نصرة الإسلام إسلام قوي يقبله

(37) المحاسبي الحارث : - باب مائية العقل وحقيقة معناه- ضمن : (العقل وفهم القرآن) تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر، ط 2 1978م، ص 201 و 202 .

(38) القاضي بن أحمد عبد الجبار - المغني في أبواب التوحيد والعدل - تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد القاهرة ، ج 8، ص 4 .

العقل إزاء تزمّت السلفيين الذين كرهوا العلم اليوناني المستورد على رأي "آربي" (39). وجاء "القاضي عبد الجبار" ليقول أن "الشيء يعقل أولاً ثم يحدّ" (40) ويعبّر عن العقل "بأنه جملة من العلوم المخصوصة متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر والإستدلال والقيام بأداء ما كلف به" (41) وهو بذلك يربط بين التّكليف واكتساب العلوم. ولعلّ محوريّة العقل لدى "القاضي عبد الجبار" إلى جانب ما اتّسم به عصره من تعاظم لدور العقل، يدفع إلى جملة من القوانين المحدّدة للخطاب الديني لديه منها :

- قانون التّعلّق الكيفي : فالعلوم المكتسبة يتعلّق بعضها ببعض.
- قانون التّعلّق النوعي : أي أنّ الإنسان إذا حصل له علم ببعض المدركات فلا بدّ من أن يكون عالماً بكلّ ما يدرك لأنّ طريق الإدراك قد شمله (42).
- قانون التّعلّق الإستقرائي : أي قياس الغائب على الشاهد، فعلم الإنسان في الأجسام الحاضرة استحالة كونها في مكانين أمكنه التّوصّل بذلك إلى معرفة مساواة الغائبة لها (43).
- قانون التّعلّق الإستدلالي : وهو تعلّق العلوم بعضها ببعض كتعلّق الفرع بالأصل، ومثاله بناء العلم المكتسب على الضّروري وبناء العلم الضّروري على التعريفات البديهيات.

ARBERRY. AJ – Revelation and Reason in Islam, London 1957, p 19 (39).

(40) القاضي بن أحمد عبد الجبار :- شرح الأصول الخمس - تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، القاهرة ص 366 .

(41) القاضي بن أحمد عبد الجبار - المغني - تحقيق محمد علي النّجار وعبد الحليم النّجار، القاهرة 1965 ج 11، ص 375.

(42) المصدر السابق، ج 11، ص 238 .

(43) المصدر نفسه، ج 11، ص 238 .

وعليه اعتبر القاضي عبد الجبار العقل من الأنساق الاستنباطية اليقينية، ولكنه مع ذلك حافظ على التباين بين العقل والنقل على اعتبار أن العقل قدرة معيارية والله العادل يخلق الإنسان العاقل الذي يثبت عدل الخالق بعقله ولو أنه انتهى في رأي البعض⁽⁴⁴⁾ إلى أن العقل قاصر في معرفة وجه الحكمة في جميع أفعال الخلق وخاصة في مسألة إيجاد العقل ذاته وهو الذي أكد على أن الله أكثر من مجرد ضرورة منطقية يتطلبها نسق فكري كما هو الحال لدى بعض الفلاسفة فالله عند "القاضي عبد الجبار" ليس إلها مستريحا بل له العناية أيضا.

ولئن تصفّحنا فكر "الغزالي" ت 505هـ/1111م " في المسألة نجد أن الدين عنده هو الباعث على التفكير، بمعنى الباعث على طلب الحق وتمييزه عن شبيهه والحق لديه يستخلص عبر :

- عرض العلم القائم عرضا موضوعيا

- تقديم الحكم أو البعد النقدي

- التجاوز والتأسيس

كذلك يتبين لدى "الغزالي" وفي تعامله مع الخطاب العقلي تعدد المرجعيات حيث يستعمل "الغزالي" كلمة - العقل - و- النظر- والبصيرة - و- الذات - والنفس- و- النور- وهي كلمات تنتمي إلى حقول نظر مختلفة بعضها صوفي وبعضها عقلاني وبعضها تجريبي . وقد تحدّث لدى "الغزالي" وفي كتابه المنقذ من الظلال⁽⁴⁵⁾ موجة الشك التي خاضها وانتهت به إلى الشك في العقل بما هو أنا منطقية، أو ملكة فهم لا تتسجم إلا داخل إطار البرهان والدليل .

(44) زينة حسني : - العقل عند المعتزلة، تصوّر العقل عند القاضي عبد الجبار - منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية 1400هـ/1980م، ص 121 .

(45) الغزالي أبو حامد : - المنقذ من الظلال - تحقيق جميل صلبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر 1987م، ص 86 .

أما الفيلسوف "ابن رشد ت 595هـ/1198م" فقد وضع العقل في مرتبة أعلى من الوحي من أجل نيل الحقيقة المطلقة، رغم اعتقاده بضرورة الدين وتأثيره على عامة الناس وبكونه أبلغ من مراتب الفلسفة. وهو مع ذلك ينفي مخالفة الحكمة للشريعة ويعتبر أن القول بأن الحكمة مخالفة للشرع قول مبتدع في الشريعة وليس من أصلها و"أصول الشريعة برأيه إذا تأملت وجدت أشدّ مطابقة للحكمة" (46). وأكد في من ناحية أخرى أن الشرع نفسه دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، ونصّ على وجوب استعمال القياس العقلي سيما في كتابه "فصل المقال".

بهكذا مفاهيم استطاعت الفلسفة الإسلامية مخاطبة العقول، إلا أن الأمر لا يتوقّف وفي الفكر الإسلامي على هذا المنحى الفلسفي فحسب، فإذا تأملنا الفقه الإسلامي نجده يسحب العقل على القوة المتهبّة لديه لقبول العلم فالشيء يعقل عقلاً إذا كان قابلاً للفهم وقد أجمع الفقهاء على أن العقل هو مناط التكليف ودلّل الفقه الإسلامي على عقلانيّته من خلال استعداده للتحوّل الداخلي بمراعاة العرف الذي يدلّ في ذاته على اعتقاد بعدم وجود قالب واحد للبشر جميعاً. هذا إلى جانب استجابته لقوانين الاستنباط وما يقتضيه من اجتهاد يبنّي على الواقع بالاعتماد على أصل مهمّ وهو شموليّة مبدأ التغيّر في أجزاء العالم المادي باعتبار عاملي الزمان والمكان.

والتكاليف في الشرع الإسلامي وكما ذهب إلى ذلك "الشاطبي ت790هـ/1388م" ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وعنده "لو عدم العقل لارتفع التدين" (47) بمعنى أن الشرع لا يخاطب من لا عقل له، لذلك لا يمكن

(46) ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد: - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة - منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1423هـ/2002م ص76.

(47) الشاطبي أبو إسحاق: - الموافقات في أصول الشريعة - تحقيق محمد الإسكندراني وعدنان دروس دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1427هـ/2000م، ص207.

أن ينقطع إعمال العقل والاجتهاد حتى لا ينقطع أصل التكليف، هذا مع حفظ النظام التراتبي في مصادر التشريع والتي يحتل فيها النص المرتبة الأولى ويحتل فيها الاجتهاد المرتبة الأخيرة.

والعقل في القراءة الخلدونية "ابن خلدون ت 808 هـ/1405م" ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها، إلا أنك لا طمع أن ترن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال على حدّ قوله (48) مع ذلك يبقى الفكر خاصية بشرية لها القدرة على تحصيل الأسباب وفق ما تأتي لها من عقل تجريبي وآخر نظري.

ويلاحظ الناظر ومن خلال ما صرح به "ابن خلدون" عن العقل مؤشرات للمنطق التقليدي القائم على الممكن والممتنع، وعلى ألفاظ التصنيف من قبل صنف، وحكم وهو إلى جانب ذلك يلخص الرؤية الرسمية للعلوم الإسلامية بما فيها المجال التداولي المعرفي والأخلاقي الذي يحكم النظر في المسائل الدينية والدينية. فالعقل على ذلك وكما هو الحال لدى أكثر المفكرين آلة تعصم من قبول الخبر المؤول تأويلا يعارض المعقول الديني والعرفي.

هذا وإذا ما أردنا التوقف عند أهم مفكري بلادنا في مجاله وأقصد بذلك " محمد الطاهر ابن عاشور ت 1379 هـ/1973م " سنجد أنه شمل بحسه النقدي أسباب النهضة في العلوم الإسلامية عبر النظر في شروط إنتاجها، وأساليب نموها، وأصولها وفروعها، وأشار إلى ضرورة إنارة العقول وتدريبها على فتح أبواب الحقائق، " والحكم الأعلى على عموم العلوم بما تروّض عليه الذهن من ممارسة لمغلفات المعلومات" (49) وللعقل وظائف أساسية تحليلية نقدية تتمثل في

(48) ابن خلدون عبد الرحمن:- مقامة ابن خلدون- تحقيق شرح وفهرسة سعيد محمود عفيل، دار الجبل بيروت الطبعة الأولى 2005م/1426هـ، ص265 .

(49) ابن عاشور محمد الطاهر :- أليس الصبح بقريب - الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988م ص 174 .

نقد العلوم والبحث عن أسرارها وعللها. وقد ربط " ابن عاشور " بين الأوضاع العقلية والأحوال النفسية والبيئية والعلمية، ولعل كتابه "مقاصد التشريع" (50) يدل على أهمية النظر العقلي وضرورة قيام المقصد على الحجة وعلى الإستقراء والقياس والوقوف على علل الأحكام وطلب المصالح أولاً وأخيراً. لذلك عبّر عن رغبة في تحديد أصول جامعة لكليات الإسلام تهدي المجتهدين وتعصمهم من إجراء الأحكام وتكون لهم بمنزلة " إبرة المغناطيس لربان السفينة " (51).

وأشار " محمد الفاضل ابن عاشور ت1390هـ / 1970م " كذلك وفي " محاضراته " (52) وفي سياق حديثه عن أهمية العقل في الخطاب القرآني إلى أن القرآن جاء يدعو إلى تمحيص ماهيتين مختلفتين متداخلتين هما :

- ماهية الحق الموجود الذي لا يختلف فيه

- ماهية الباطل الذي اختلف فيه الناس وتفرقوا

لذلك كان لابد من الرجوع إلى المدارك الإنسانية الفطرية، وإلى العقل الإنساني السليم المجرد، والإدراك الإنساني المنزه عن الهوى. وقد ذكر " محمد الفاضل ابن عاشور " بأنّ النظرة الإسلامية إلى الوجود قائمة على الإدراك الحسيّ الذي يعدّ مطيّة إلى الإدراك العقليّ المجرد، وبذلك وصل بين الحسّ والعقل حيث أعطت النصوص بذلك الحسّ شرفاً بأنّ مدركاته مطيّة للمدركات العقلية، وأعطت المدركات العقلية قوّة بأنّها تستند إلى المدركات الحسيّة التي قلّما يتنازع الناس فيها.

(50) ابن عاشور محمد الطاهر : - مقاصد الشريعة الإسلامية - تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي دار الفجر ودار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى 1420هـ/1999م، ص 48 و 68 .

(51) ابن عاشور محمد الطاهر: - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام - الشركة التونسية للتوزيع والدار الوطنية للكتاب، الجزائر 1988م، ص 21.

(52) ابن عاشور محمد الفاضل : - محاضرات - مركز النشر الجامعي، 1999م، ص 267 و 269.

نلاحظ إذا ومما تقدّم حول آراء علماء الإسلام في مكانة العقل من الخطاب الديني تتوّع المرجعيّات، والتأثّر الواضح ولدى البعض منهم بمناهج الفلسفة اليونانية وبالمنطق الذي قامت عليه إلى جانب أثر تداعيات الحياة الاجتماعية والسياسية والخلفية العقائدية وهو أمر طبيعي لا يمكن أن يخرج عنه مسار المفكر أيّا كانت الحضارة التي ينتمي إليها . هذا إلى جانب تردّد واضح بين الاعتراف للعقل بملكاته المخصوصة من جهة، وبين الوقوف على محدوديته، إلّا أنّ هذا الفكر على تنوّعه واختلافه لم يخفي تهمينه لقدرة العقل النقديّة.

إلّا أنّ الرّهانات والإشكالات المعاصرة اليوم تدفعنا إلى تطوير هذه اللآلية التي حباها الله بها من أجل التّظهير إلى عقل إسلاميّ معاصر قادر على التفاعل الإيجابي مع الرّاهن، لذلك نحتاج وفي استعمالنا لآلية العقل في خطابنا الديني المعاصر إلى قواعد مقرّرة، ومناهج متّبعة، ونظريّات مسطّرة من شأنها أن تبرهن على كفايتها وقدرتها التحليليّة وقوّتها الإستنتاجيّة ونحن نخوض معارك ضارة معارك حياة أو موت تحتاج إلى جهود جبّارة على المستوى المعرفي تأخذ بعين الاعتبار :

- وعي القارئ والمخاطب بالنصّ : حيث لا يتّخذ النصّ دلالاته وقيّمته إلّا بحضور وعي القارئ الذي مارس ذهنه وخياله ووجدانه في فهمه واستخراج معانيه، وبالتالي لا يجب النّظر إلى النصّ على أنّه مجرد كينونة ساكنة ومستقلّة، وإنّما يستوجب الأمر الاشتغال على النصّ كفضاء رمزيّ يجوبه الوعي الفردي ويستقي شرعيّته ودلالته بفهمه وقراءته وتأويله من أجل إنتاج المعنى وبناء الوسائط التي تغذي المخيال المنتج والمبدع فالمخيال الديني يترجم حقيقة النصّ المقدّس ولو أنّه يخون المعنى على رأي⁽⁵³⁾.

(53) انظر مقال : الزين محمد شوقي - مفتاح النّقد في مسألة العقل -

over-blog.com/article-5264938.html، Htt // philozine

وقد استطاع الإمام علي " أن يلخص المسألة برمتها في أكثر من كلمة عندما قال "لابن عباس" عندما بعثه إلى الخوارج : " لا تخاصمهم بالقرآن فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه نقول ويقولون " وقال في موضع آخر : " القرآن كتاب مسطور ينطق به الرّجال" (54) وفي ذلك تصريح بتدخّل العوامل الذاتية في فهم النصّ القرآني وإمكانية إسباغ مستويات لا متناهية من المدلولات عليه . وقد عارض البعض (55) الفهم الأوحد للنصّ على اعتبار أنّ ذلك الفهم يعدّ امتدادا لمنظومة الآراء التي تبلورت في قرون مضت ولا يعكس الواقع التاريخي الرّاهن . لذلك يرى البعض أنّه من الأفضل إلغاء المسافة المعرفية بين الذات والموضوع لأنّ النصّ وإن كان ينتمي إلى الماضي لغة على الأقلّ فإنّ فهمه واستعباده يقع في الحاضر وحيث يذهب " حامد أبو زيد " إلى أنّ التّناقض في الخطاب الديني اليوم يكمن في إنكار وجود - كهنوت - أو - سلطة مقدّسة - على المستوى النظري والإجرائي، والإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدّين والعقيدة عنها وحدها⁵⁶ على المستوى التطبيقي الفعلي. هذا التّناقض يمكن أن ينسف المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب بإتباع منهج الأحكام القطعية .

إنّ توظيف الواقع المجتمعي للمسلمين أمر مطلوب فغالبا ما يتّخذ المفكّر الدين من حيث بنيته الفكرية النظرية، ويبتعد في الوقت نفسه عن توظيف الواقع المجتمعي والرّهانات الحاضرة بمعنى أنّه يقع تناول المشهد الحضاري بشقّه النظري وبمعزل عن إشكاليّاته التطبيقية، وبالتالي تغيب جدليّة الفكر والواقع

(54) شعيب قاسم: - تحرير العقل الإسلامي - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2007 ص 70 .

(55) الطّالبي محمد: - عيال الله - أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، إنجاز منصف وناس، شكري ميخوت، حسن بن عثمان، دار سرار للنشر، تونس 1992، ص 73 و 74 .

(56) أبو زيد نصر حامد: - نقد الخطاب الديني - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2007، ص 33 .

بتعقيداته وخصوصياته. وغالبا ما يسرف الخطاب الديني المعاصر اليوم في الحديث عما " يجب " و " لا يجب " ويغيب عنه الحديث عن الواقع ويعزى ذلك النقص وكما قرأ بعض الباحثين إلى ضعف تقنيات الفهم وآليات الصياغة والتعبير، والتواصل مما يستدعي خلق نوع من المطابقة بين التنظير والواقع انطلاقا من تسهيل العقل، فالعقل حاجة دائمة وموضوعاته حاجات متغيرة.

- الاعتبار الثاني هو مستوى البحث عن الحقيقة : ولعل الاختلاف في قراءة النصوص وفي آليات التعامل معها يعود في الأصل إلى البحث عن الحقيقة التي تقاس بها الأمور كالتساؤل حول ماهية الحقيقة ومصدرها، والبحث عن الأقيسة التي تميز بها الخطأ عن الصواب باعتبار التجربة وباعتبار العقل المستقل، وباعتبار النظر في الحقيقة الدينية، أو باعتبار هذه الأسباب جميعا. فللحقيقة أسبابا لا سببا واحدا وكل واحدة من الحقائق يختلف الطريق لمعرفة عن الأخرى. وليست الحقيقة مجرد فرضية يفترضها الإنسان ليستعين بها على التعامل مع مشكلات الحياة كما يقتر " وليم جيمس " مثلا ⁽⁵⁷⁾ فالحقيقة موجودة حتى وإن كان العقل البشري لا يدركها دائما بشكل كامل وصحيح، ولذلك يذهب البعض إلى أنه علينا التمييز بين شيئين الأول هو وجود الحقيقة خارج عقل الإنسان، والثاني هو إدراك الإنسان لها، وإذا كانت الحقيقة في الخارج مطلقة فإن إدراك الإنسان لها لا يمكن أن يكن إلا نسبيا . وبما أن هذا الإدراك يتأثر بخلفية الإنسان الثقافية والفكرية والعلمية، فلا بد أن يؤثر ذلك على تصوره للحقيقة ووعيه بها ز لذلك فمن المؤسف وكما عبّر " قاسم شعيب " ⁽⁵⁸⁾ أن يصادر الواحد منا كل الحقائق لصالحه. لذلك فإن الخطاب الديني حين يزعم امتلاكه

(57) بوشنسكي أم - الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1992م، ص 193 .

(58) شعيب قاسم : - تحرير العقل الإسلامي - ص 100.

وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل.

- يمكننا الانتباه أيضا إلى ما يمكن أن يحتمله العقل في خطابه الديني من أيديولوجيا : حيث تسحب لفظة أيديولوجيا أحيانا على الدين وتنضاف إليه، فلكل وحسب توجهه الفكري والفلسفي أيديولوجيا يدافع عنها. وفي المعنى الدقيق لظاهرة الدين، وحسب الإشتقاق اللاتيني للكلمة فإن الدين "Religion" هو ما يربط "Relier" الناس فيما بينهم بحيث يجعلهم يتشاركون في نفس المعتقدات والطّوقس المتعلقة بما هو مقدّس بالنسبة إليهم⁽⁵⁹⁾ وتعتبر الأيديولوجيا في بعض القراءات ديانة محايدة، فهي تعقلن المقدّس وتقّدس العقل والأيديولوجيا نسق له منطق ودفّته الخاصّتين لذلك يقع اعتبار البعد الأيديولوجي الذي يتحمّله الخطاب الديني المعقلن لما يستهدف مصلحة معيّنة أو غرض سهل التحقيق.

- محاولة التخلّص من نظريّة البطل : حيث يؤكّد البعض أنّ الفكر الديني الإسلامي تطغى عليه نظريّة البطل، حيث يميل المسلم أحيانا إلى إبراز الشّخص المنقذ صاحب القدرات الإستثنائية [مثل فكرة المهدي المنتظر]، ويؤكد هؤلاء⁽⁶⁰⁾ ضرورة التخلّي عن عقلية الشّخصنة.

إنّ القواسم المشتركة الكثيرة بين العقل والدين والتي بيّنت البعض منها تستوجب منّا الرّجوع إلى مختلف أنواع الاجتهاد الفاعلة في مجالات العلم الاستنتاجي والعقل الاستدلالي إذا ما سلّمنا أنّ العقلانية هي المنهج الذي يتولّى من خلاله العقل التأسيس لغد أفضل.

(59) سبيلا محمد وبنعيد العالي عبد السلام : إعدادا وترجمة - الإيديولوجيا - دار توبقال للنشر، المغرب الطبعة الثانية 2006 م، ص 2 .

(60) شعيب قاسم : - تحرير العقل الإسلامي - ص 70 .